ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XIII, zeszyt 1 — 1965

STEFAN SWIEŻAWSKI

Z PROBLEMATYKI METODOLOGICZNEJ BADAŃ FILOZOFII XV W.

Szkic ten zawiera kilka uwag, które zrodziły się w warsztacie historyka filozofii, zajmującego się historiografią filozofii zwanej scholastyczną, a uprawianej w okresie, który uznaje się powszechnie za schyłek wieków średnich. Uwagi te powstały na skrzyżowaniu wieloletnich refleksji na temat historii filozofii w ogóle i metod uprawiania historiografii filozoficznej oraz konkretnych badań filozofii XV-wiecznej: europejskiej, w szczególności zaś polskiej. Ścisłe studia tekstowe i głębiej sięgające zainteresowania metodologiczne tkwią więc u źródła trzech głównych zagadnień, którym poświęcone są te rozważania: typologia i periodyzacja, przedmiot badań, stosowana w badaniach metoda; szereg swoistych dla problematyki XV-wiecznej drobniejszych tematów grupuje się dookoła tych zasadniczych, trzech spraw.

1. Każdy, kto uprawia jakąkolwiek historiografię, a więc również i każdy historyk filozofii wie dobrze, że musi posługiwać się uogólnieniami, że niezależnie od swoich uprzedzeń i sympatii musi wciąż mówić o szkołach, nurtach, kierunkach czy epokach. Uporządkowanie czasowo-przestrzenne materiału faktycznego w historii jest czymś absolutnie niezbędnym we wszelkiej historiografii, wykraczającej poza czystą faktografię i zmierzającej do interpretacji zaistniałej rzeczywistości. Taka jest właśnie geneza wszelkiej typologii i periodyzacji, od których nieodłącznych jest szereg poważnych niebezpieczeństw. O tych niebezpieczeństwach często się wspomina i w metodologicznej świadomości historyka powinny one być już truizmem i banałem, a jednak praktyka twórczości historiograficznej pokazuje nam, że zagrażają one ustawicznie historykowi, a szczególnie może historykowi filozofii.

Można te, zamaskowane najczęściej i tym groźniejsze przez to, niebezpieczeństwa sprowadzić do dwóch najważniejszych: pierwsze to nieuzasadnione hipostazowanie stosowanych uogólnień, a drugie to przemycanie treści nienaukowych pod pokrywką przyjętych w danej dyscyplinie historycznej terminów technicznych. Pierwsze z tych zagrożeń związane jest z całym problemem powszechników (uniwersaliów), które dziś równie jest ważne i podstawowe jak w średniowieczu i nie straciło bynajmniej na aktualności. Mało się o samym problemie uniwersaliów mówi — ale to tak, jak z tą prozą, którą posługuje się pan Jourdain! Mimo tak silnego oddziaływania na współczesne życie naukowe pozytywizmu wraz z jego reizmem i zamiłowaniem do zmysłowo-dostrzegalnego konkretu, platoński idealizm tak głęboko i od tylu wieków zakorzenił się w umysłowości europejskiej, że w zagadnieniu powszechników, wbrew tendencjom materialistycznego lub umiarkowanego reizmu, ulega się łatwo powabowi rozwiązań platońskich i traktuje się

odpowiedniki tzw. pojęć ogólnych jako rzeczywiste i różne od jednostek byty gatunkowe i rodzajowe. Ten nawyk hipostazowania naszych tworów myślowych, a więc abstrakcji i uogólnień, bez których niepodobna się obyć w naukach humanistycznych, grozi nam ustawicznie w naukach historycznych, a więc i w historii filozofii. Takie uogólnienia jak: Akademia platońska, neoplatonizm starożytny czy średniowieczny, metafizyka arystotelesowska, mentalność wieków średnich czy kultura renesansu — stają się dla historyka tak bardzo powszednim chlebem w jego pracy twórczej, że z łatwością zatraca on świadomość kontaktu z nimi jako z operatywnymi skrótami i abstrakcjami, a zaczyna wszystkie te twory myślowe traktować jak realne lub półrealne, autonomicznie bytujące jestestwa. Ma się nieraz wrażenie, że teren dociekań historyka nie jest widownią, na której rozgrywają się niezliczone kontakty pomiędzy realnymi osobami i przedmiotami, lecz że zaludniają ją zastane przez badacza uogólnienia i twory myślowe, traktowane przez cały świat uczonych jako realne i wiodące „własny żywot" hipostazy. Należy coraz bardziej i coraz powszechniej uświadamiać sobie grozę takiego stanu rzeczy i zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa, które wynika z faktu, że te rzekomo realne bytowości, będące w przygniatającej większości nieuprawnionymi hipostazami tworów naszej własnej psychiki, poważnie na nas ciążą i wpływają na styl naszej badawczej i twórczej pracy na terenie całej humanistyki, a historii w szczególności.

Drugim rzeczywistym zagrożeniem nauki od strony wspomnianych hipostaz jest szeroko rozpowszechnione (niestety nie tylko w literaturze popularnej i pozanaukowej!) traktowanie tych uogólnień jako wehikułów, służących do przemycania treści nienaukowych, często wręcz obcych zadaniom i celom rzetelnej nauki. Właśnie na odcinku, którym się w tych rozważaniach zajmujemy: w filozofii „jesieni średniowiecza" niektóre z uogólnień naładowane są często treściami ideologicznymi, propagandowymi lub apologetycznymi, wybitnie angażującymi uczuciowo liczne rzesze odbiorców, co bardzo utrudnia spokojne i czysto rzeczowe posługiwanie się tymi abstrakcjami jako usłużnymi przy uprawianiu nauki środkami pomocniczymi. Poza wielu tworami myślowymi chodzi w naszym wypadku przede wszystkim o dwie pary pojęć: scholastyka — humanizm i średniowiecze — renesans. Pojęcia te szczególnie pełne są treści intelektualnych i emocjonalnych zahaczających o spory światopoglądowe, dziś całkowicie aktualne, mimo że wspierają się o rzeczywistość wiele wieków od nas oddaloną. Nie należy też zapominać, że główne skrzyżowanie dróg wiodących od scholastyki ku humanizmowi i od średniowiecza do renesansu umieścić trzeba w dziejach myśli europejskiej właśnie w wieku XV. Ten okres to punkt kulminacyjny spotkań i napięć między tymi orientacjami w kulturze w ogóle, a zwłaszcza w umysłowości i między okresami, które za siebie daleko zachodzą, a które nasz zmysł systematyzacji chciałby wbrew wymogom rzeczywistości odgraniczyć nawzajem ostrą linią demarkacyjną.

a) Zastanówmy się najpierw nad zespołem pojęć: scholastyka — humanizm. Nie mając żadnych ambicji rozwinięcia tych pojęć w poprawne i precyzyjne definicje, postarajmy się sformułować tylko ich czysto robocze, tymczasowe, a więc z konieczności niedokładne i upraszczające określenia. Proponuję więc następujące tymczasowe quasi-definicje opisowe scholastyki i humanizmu. Przez scholastykę należy rozumieć: najpierw pewien zespół zagadnień filozoficznych wbudowanych w problematykę teologiczną, choć od niej wewnętrznie

niezależnych, a następnie pewien styl filozofowania i spekulacji intelektualnej utrwalony w zespołowej pracy szkolnej i w piśmiennictwie odzwierciedlającym tę działalność dydaktyczną; trzeba przy tym pamiętać, że scholastyki są różnorodne zależnie od rozmaitych teologii, z którymi są sprzęgnięte. Znamy scholastykę łacińską, grecko-bizantyńską, syryjską, arabską, żydowską. W analogicznie dwoisty sposób można by określić i humanizm: byłby to więc najpierw zespół poglądów (różnego rodzaju), przyznających całemu człowiekowi prawa do pełnego rozwoju, a ponadto pewien styl twórczości naukowej i literackiej, styl, w którym dominuje element subiektywny i postawa antyscholastyczna.

Tego rodzaju ujęcia scholastyki i humanizmu skonfrontowane z dostarczonym przez badania historyczne materiałem faktycznym zmuszają do wyciągnięcia pewnych wniosków na gruncie historii doktrynalnej nie harmonizujących z poglądami w tej dziedzinie, rozpowszechnianymi nie tylko przez literaturę popularyzacyjną, ale również zadomowionymi w tzw. „świecie nauki". Oto musimy np. stwierdzić, że choć siła oddziaływania społecznego jednego i drugiego z wymienionych typów umysłowości wyraźnie się zmieniała i falowała w ciągu wieków, to jednak scholastyka nigdy nie „wygasła" i w rozmaitym nasileniu, ale nieprzerwanie trwa do dziś, a humanizm przez okres późnej starożytności i przez całe tzw. wieki średnie nieustannie się pojawiał, w bardzo różnorodnych wprawdzie postaciach i w nierównym natężeniu.

Życie umysłowe XV wieku jest znakomitym przykładem tego, jak scholastyka i humanizm splatają się ze sobą i współistnieją w tych samych środowiskach, a nawet w twórczości tej samej jednostki. Nastawienia te występują razem, mimo że zachodzi między nimi spięcie przeciwnych sobie orientacji i że się nawzajem (czasem nawet ostro i boleśnie) sobie przeciwstawiają. Świadczą o tym najlepiej ówczesne teksty o treści doktrynalnej. Zwłaszcza traktaty filozoficzno-teologiczne są najlepszym przykładem tego stanu rzeczy i pokazują, że ostra cezura między elementem scholastycznym i humanistycznym jest w nich zupełnie nieuzasadniona. Jeżeli na poparcie tezy przeciwnej przytacza się dzieła wyłącznie scholastyczne lub wyłącznie humanistyczne, to są to na tle całokształtu ówczesnej twórczości właśnie wyjątki, które nie reprezentują przeciętnej.

Zresztą najwięksi z humanistów są przynajmniej w tym sensie scholastykami, że znają (i to czasem bardzo dobrze) filozoficzno-teologiczną tradycję średniowieczną i że usiłują do niej nawiązywać, zrywając tylko z tym, co określają jako barbarzyństwo mistrzów scholastycznych; taki Petrarka czy Pico della Mirandola mieli w tym zakresie zdumiewającą wprost wiedzę i erudycję, a Lorenzo de Medici dążył do tego, by we florenckiej Akademii Platońskiej równomiernie były uwzględniane wśród nauczających jedna i druga orientacja. Z drugiej strony u wielu autorów, których scholastyczny charakter twórczości nie ulega wątpliwości spotykamy często sporo elementów humanistycznych, nawet w „wydaniu" typowym dla włoskiego renesansu: oto u niejednego w pełni „scholastycznego" mistrza krakowskiej wszechnicy w XV w. znajdą się cytaty z Petrarki [1], u innych zdumiewa i zastanawia szczegółowa, choć bardzo niekrytyczna, znajomość antyku (zwłaszcza mitologii),

[1] Petrarkę cytuje np. w swym *Komentarzu do Sentencji* M a c i e j z S ą s p o w a i szereg innych mistrzów (zob.: K. M o r a w s k i, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego,* Kraków 1900, t. I, ss. 280, 290—291, 341).

a wielu autorów scholastycznych głosi poglądy, które, zgodnie z przyjętym przez nas określeniem, są nieraz bardziej humanistyczne niż tezy i wywody myślicieli uznawanych za programowo antyscholastycznych i nowożytnych. U tych zaś ostatnich, można nawet zaryzykować twierdzenie, że u wszystkich filozofów nowożytnych (a może nawet i u współczesnych!) ładunek problematyki i terminologii scholastycznej jest pokaźny. Byłoby pracą bardzo ciekawą i pouczającą ujawnienie tego ładunku u poszczególnych autorów pism filozoficznie ważnych. Jeżeli w wieku XVI, XVII i następnych wkład elementu scholastycznego w europejską twórczość filozoficzną jest niewątpliwie duży, to w odniesieniu do w. XV staje się to jeszcze o wiele bardziej wyraźne, nie mówiąc już o tym, że w tym wieku, a także i w następnych wśród ogółu publikacji z zakresu filozofii ilość pozycji ujętych more scholastico stanowi przygniatającą większość. Jeżeli więc w interesującym nas okresie współistnienie na gruncie filozofii orientacji scholastycznej i humanistycznej stwarza swoisty klimat epoki, to zwrócenie uwagi w historiografii filozoficznej dotyczącej XV w. jedynie na twórczość filozoficzną w stylu humanistycznym, a pomijanie ówczesnej scholastyki jest zubożeniem całego bogactwa myślowego, dającego się wówczas stwierdzić, i metodologicznie niedopuszczalną deformacją, wynikającą z chcianej lub przypadkowej jednostronności.

Wiele czynników złożyło się na to, że ten błąd metodologiczny ciąży na obrazach dziejów filozofii, które dają nam najlepiej nawet opracowane historie europejskiej myśli filozoficznej. Jakaś dziwna i kłopotliwa pustka zarysowuje się pomiędzy tzw. filozofią średniowieczną a nowożytną. Dzieje filozofii średniowiecznej doprowadza się do XIV w. włącznie, a dalej szuka się już tylko bliższych przyczyn i źródeł myśli nowożytnej, zainaugurowanej „zgodnie z orzeczeniem podręczników" przez Franciszka Bacona i René Descartesa. Poza XIV w. dzieje myśli scholastycznej są jakby zupełnie zlekceważone, a historycy zajmują się już tylko jednym nurtem filozoficznym tego okresu, tzn. twórczością filozoficzną wyrażoną w „stylu humanistycznym". Dla mediewistów droga wytyczająca badania kończy się na wieku XIV i dalsza wędrówka historyka wydaje się już bezcelowa [2], bo nie widzi się jasno ciągłości między twórczością wieku XIV i całego filozofowania more scholastico w wiekach następnych; z drugiej strony historycy filozofii, zajmujący się specjalnie XV i XVI wiekiem, interesują się wyłącznie owym nurtem humanistycznym i zamykają oczy na całe bogactwo filozofowania, które dokonuje się w tym czasie w zupełnie innym stylu.

Takie ujmowanie sprawy przez historyków myśli pociąga za sobą poważne następstwa. Właśnie wiek XV, jako szczególnie niejednolity z punktu widzenia orientacji filozoficznej, wypada niejako z konwencjonalnych ram: nie mieści się już w średniowieczu, a z uwagi na nurty nowożytne spełnia jedynie rolę dość odległego źródła. Tymczasem właśnie ten okres, zaniedbywany przez ogół historyków filozofii, jest kluczowy i zasadniczy dla zrozumienia całego dalszego rozwoju filozofii europejskiej. Dlatego nie tylko i nie tyle z punktu widzenia potrzeb mediewistyki konieczne jest to wkroczenie w twórczość scholastyczną owego „bardzo późnego" średniowiecza, lecz od grun-

[2] Wyraża to np. znamienny tytuł ostatniego rozdziału po angielsku napisanej historii filozofii średniowiecznej Gilsona: Journey's End — Koniec wędrówki; zob.: E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, s. 528 nn.

towego poznania życia umysłowego tego wieku w całej jego rozciągłości zależy wnikliwość i szerokość naszego rozumienia dziejów filozofii w stuleciach, które następują po XV. Historycy nie zdają sobie dostatecznie sprawy, że braki, o których wspominamy, odbiły się fatalnie na naszej wiedzy o polskiej filozofii średniowiecznej, której apogeum był właśnie wiek XV, złoty okres Krakowa i Krakowskiego Uniwersytetu; każdy wysiłek w kierunku poznania tej właśnie średniowiecznej filozofii krakowskiej i scholastycznej twórczości w innych ośrodkach europejskich tego okresu spełnia wielką rolę w zakresie rewizji ujęć i wyjaśnień przyjętych w historii filozofii, która rozwijała się w Europie nieprzerwanie od wieku XIII do czasów nam współczesnych.

b) Te same sprawy jawią się nam w innej nieco perspektywie, gdy rozpatrujemy je nie z punktu widzenia przeciwstawienia „scholastyka — humanizm", lecz od strony problematyki periodyzacji, z uwagi na antytezę: „średniowiecze — renesans". Właśnie w wieku XV umieszcza się granicę rozdzielającą te dwie epoki. Patrząc od tej właśnie strony na interesujące nas stulecie i wmyślając się w jego sens jako periodyzacyjnej linii demarkacyjnej, stawiamy sobie z konieczności pytanie: czy okres ten jest rzeczywiście schyłkiem, względnie „jesienią" średniowiecza, czy raczej (a może zarazem?) świtem nowożytności, pełną epoką renesansu? Jesteśmy tak bardzo przyzwyczajeni do wprowadzania w dzieje okresu wieków średnich i tak mocno włada nami przyjęty schemat okresowania, że nawet nie umiemy sobie wyobrazić historii europejskiej bez średniowiecza. Dlatego też mało i rzadko zastanawiamy się nad sensownością tego dziwnego, „średniego" okresu.

Ale co ma ten termin znaczyć na tle przyjętej w historii periodyzacji? Skąd wziął się i jaki ma sens wchodzący w jego skład wyraz „średni"? Nie trzeba długiej refleksji, aby uświadomić sobie, ile treści pejoratywnej mieści się w tym określeniu. Przecież przez średniość tego okresu ma się uwydatnić, że jest on czymś niepełnym, jakąś przerwą, która nastąpiła w ciągłości naszego kulturowego rozwoju — co więcej, zahamowaniem, luką i omyłką wobec kulturowo pełnowartościowych okresów, jakimi są antyk i od humanistycznego renesansu wywodząca się nowożytność i współczesność. Bardzo niepostrzeżenie w ogólnie pejoratywne znaczenie terminu, o którym mowa, włącza się, jak widzimy, szeroko rozbudowane ideologiczne rozwinięcie tej pejoratywności; cała wielka koncepcja kultury, filozofii, religii, nawet może swoista historiozofia, oceniająca tylko negatywnie osiągnięcia owej tysiącletniej media aetas. Naturalnie, że ta pejoratywność występuje w bardzo różnym nasileniu — i znane nam jest też dobrze inne, narosłe w polemice z tamtym i zbyt apologetycznie dodatnie, rozumienie wieków średnich.

Zarówno jednak to pejoratywne, jak i przeciwstawiające mu się wartościowanie średniowiecza i związany z tym sens nadawany terminowi „wieki średnie" wydają się ujęciami przebrzmiałymi. Nowe znaczenie media aetas jako transitus, jako przejścia zaczyna coraz wyraźniej świtać w świadomości historycznej ludzi zastanawiających się nad współczesnością i nad jej relacją do przeszłości. Owszem, okres zwany wiekami średnimi jest jakimś wielkim transitus — ale takim transitus jest każdy okres historyczny, każdy w ogóle odcinek czasowy, bardzo długi lub bardzo nawet krótki; cała nasza rzeczywistość, zakotwiczona w czasie jest ustawicznym „przechodzeniem" i „średniość" rozumiana jako stały transitus jest znamieniem całej naszej historii. Dlatego też każdy okres historyczny jest średni, każdy jest schyłkiem

jakichś osiągnięć i narastaniem innych; na tym polega tragiczność i wielkość naszej, z konieczności historycznej, rzeczywistości. Prawdę tę wyraża dobrze Jaspers, gdy pisze, że „wszystko, co wielkie jest przejściem”. [3]

Zdajemy sobie jednak dobrze sprawę, że te wszystkie wypowiedzi to ogólniki i że ich znaczenie stanie się tym bardziej konkretne i ścisłe, i dokładniej potrafimy określić przedmiot naszych badań i podać kryterium, pozwalające ustalić, co z uwagi na ten przedmiot jest w rozwoju historycznym schyłkiem, regresem, stratą — a co wzrostem, postępem i osiągnięciem. Jeżeli w ostatnio proponowanym rozumieniu w każdym okresie możemy wykryć jakąś „średniość”, transitus, to również i renesans jest istotny dla ludzkiej kultury, której jednym z istotnych znamion jest ciągłość i trwałość tradycji. I tak jak przy wnikliwszym wglądzie nie może być jakiegoś jednego i jedynego średniowiecza, tak też fikcją jest koncepcja jakiegoś jednego i niepowtarzalnego renesansu: przejściowość i renesansowość są nieodłączne od każdej ludzkiej (a więc historycznej) kultury. Jeżeli Instytut Warburga specjalnie nastawiony jest w swoich badaniach na ujawnianie przejawów trwania elementów antycznych w naszej kulturze (Nachleben der Antike), to słusznie nie ogranicza się tylko do epoki tzw. klasycznego renesansu, lecz obejmuje swymi analizami całość naszej historii, od schyłku starożytności aż po chwilę obecną. I jeżeli nastąpiła już w świadomości historyków poważna ewolucja w odniesieniu do pojęcia renesansu i dziś powszechnie się już mówi w historii o renesansie XII w., a także o renesansach: karolińskim lub ottońskim, to powinna ta ewolucja pójść jeszcze dalej i objąć oba interesujące nas pojęcia. Dobrze byłoby, aby u historyków, a zwłaszcza u historyków filozofii, zakorzeniło się powoli przekonanie, że całe dzieje myśli i kultury to jeden ciąg wciąż powtarzających się „średnich wieków” i wciąż narastających renesansów. Oczywiście, że w tym nawracaniu i narastaniu niepoślednią rolę odgrywają pewne punkty zapalne i „rewolucyjne” — i trzeba je koniecznie uwzględniać; ale nie tylko te punkty, lecz wszystko, co stanowi historyczną rzeczywistość: zarówno to, co powoduje procesy ewolucyjne, jak i zarzewia przełomów. Wszelka jednostronność jest deformująca.

Zresztą podobnie jak ze „średniowieczem” i z „renesansem” ma się i z tymi rewolucyjnymi punktami zapalnymi w kulturze i w rozwoju myśli: są one wszędzie i zawsze, ale niesłychanie trudno jest je ujawnić i stwierdzić np. bezbłędnie w historii filozofii, które poglądy były naprawdę przełomowe, a które zjawiły się tylko jako następstwa tamtych. Dość naiwny wydaje nam się dziś program dziejopisarstwa filozofii nakreślony przez Hegla, który domaga się, aby w historii filozofii uwzględniać tylko takie poglądy, które przyczyniły się do przełomu w rozwoju problematyki filozoficznej. [4] Abstrahując od tego, że sama zasada nie wydaje się słuszna, ogromne trudności zjawiają się przy próbie precyzyjnego określenia tego, co w rozwoju filozofii przełomowe. Jeżeli bowiem jakąś koncepcję filozoficzną chcemy określić jako przełomową, postępową czy rewolucyjną, musimy uprzednio wypracować możliwie jak najdokładniejsze i operatywne kryterium, przy pomocy którego potrafilibyśmy ocenić stopień przełomowości itd. badanej przez nas filozofii.

---

[3] „Alles Grosse ist Übergang” K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, s. 303.

[4] Hegel powiada, że w historii filozofii należy uwzględniać tylko takie filozofie, „deren Prinzipe einen Ruck getan”. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [W:] G. W. Fr. Hegel, *Sämtliche Werke* (wyd. H. Glockner), t. XVII, s. 149.

Nie jest zaś możliwe ustalenie takiego kryterium bez obrania punktu widzenia, z którego przeprowadza się ową ocenę.

Ze stanowiska poprawności metodologicznej jest rzeczą niezbędną, aby kryterium takie ustalić i ujawnić wszystkie jego założenia. Jeśli nie zostanie to przez historyka dokonane, to zawsze można podejrzewać, że czynione przez niego wartościowania albo są tylko owocem przypadku, albo też wynikają z jakichś nie ujawnionych poglądów, historiozoficznych, filozoficznych lub innych, z którymi właśnie nie sposób dyskutować, gdyż pozostają one celowo lub wskutek przeoczenia w ukryciu. Bez ujawnienia tych zasad nie ma żadnej możliwości metodycznego i precyzyjnego dogadania się w dyskusji na temat tak określony, jak np. pytanie, czy w XV w. bardziej „postępowi" w swoich poglądach byli nominaliści czy realiści?

Rozważania naszkicowane w tym odstępie prowadzą nas do wniosku ogólnego, obejmującego zarówno problem typów idealnych (scholastyka — humanizm), jak i periodyzacji (średniowiecze — renesans): używane przez historyków, jedne i drugie uogólnienia zostały przez długotrwałą praktykę zbyt utrwalone, aby je w sposób radykalny modyfikować lub usuwać. Jest jednak konieczne, by wszyscy posługujący się nimi zdawali sobie sprawę, jeśli to tylko możliwe, z wszystkich trudności, które w sposób nieunikniony towarzyszą stosowaniu tych uogólnień w nauce.

*

2. Zagadnienie oceny i kryterium wartościowania w historii filozofii oraz punktu widzenia, bez którego nie sposób przeprowadzać wartościowania i ustalać jego kryterium, prowadzi do problemu przedmiotu uprawianej przez nas nauki. Problem ten sprowadza się w naszym wypadku do pytania: co jest przedmiotem tej nauki, którą nazywamy historią filozofii? Korzystając z osiągnięć dyskusji naukowej polskiej (mającej zresztą dużą wagę na tle wypowiedzi współczesnych historyków, filozofów i metodologów) weźmy jako punkt wyjścia określenie „filozofii w sensie historycznym" proponowane przez R. Ingardena:[5] „W sensie historycznym [...] 'filozofia' oznacza pewien zmienny i w czasie narastający zbiór pytań i twierdzeń faktycznie wypowiedzianych w pewnym określonym czasie przez określonych ludzi". Nie wchodzimy w subtelną i ważną problematykę, zawartą w rozprawie Ingardena i przyjmujemy sformułowane w przytoczonej wypowiedzi określenie.

Stawiamy jednak dalsze pytanie, które w interesującym nas w tej chwili zagadnieniu wydaje się zasadnicze: „Na jakiej podstawie z w s z y s t k i c h wypowiedzianych w danym czasie i środowisku pytań i twierdzeń tylko n i e k t ó r e określamy jako filozoficzne; jakie stosujemy tu kryterium wyboru?" Na pytanie to odpowiada się zwykle w ten mniej więcej sposób: „Spośród wszystkich zarejestrowanych w określonym czasie i przestrzeni wypowiedzi wybieramy tylko te, które tam i wówczas określano jako filozoficzne". To pozornie proste i operatywne rozwiązanie prowadzić nas jednak musi do ogromnych trudności, z których historycy filozofii najczęściej nie zdają sobie lub nie chcą zdawać sprawy. Wiemy przecież jak bardzo daleko

[5] R. I n g a r d e n, *O przedmiocie historii filozofii*, [W:] Sprawozdania PAU, t. 53 (1952), nr 5, s. 274.

sięgającym przemianom ulegały treść i zakres nazwy „filozofia”. Rzeczywiście, głębokie różnice zachodzą między desygnatami terminów „filozofia” i „filozoficzny” używanych u Arystotelesa, u scholastyków łacińskich XIII lub XIV w. albo u akademickich profesorów niemieckich XIX stulecia. Ewolucja znaczeniowa wielu terminów, którymi posługujemy się w nauce, dokonująca się powoli na przestrzeni wieków jest tak wielka, że werbalne kryterium wyboru, stosowane przy ustalaniu przedmiotu badań prowadzi do zupełnego zagubienia jedności tego przedmiotu. W wypadku historii filozofii, stosując kryterium werbalne i badając w każdym wypadku to, co było w danym środowisku i w danej epoce desygnatem terminów „filozofia” i „filozoficzny”, zajmujemy się w rzeczywistości na przestrzeni dziejów filozofii coraz to inną rzeczywistością: inną w świecie antycznym, inną w Europie średniowiecznej, a jeszcze inną, dajmy na to, w XX-wiecznym Paryżu.

Kryterium więc werbalne, operujące każdorazowym znaczeniem nazwy „filozofia” i jej pochodnymi jest zwodnicze i pozornie tylko „historyczne”. Zwodniczość ta przejawia się w całej okazałości, gdy terenem naszych badań jest filozofia w wieku XV. Konkret jest zawsze najbardziej pouczający i dlatego odwołam się do własnych doświadczeń związanych z moimi pracami nad filozofią rozwijającą się w XV i XVI w. w uniwersyteckim środowisku krakowskim. Zarzutem, który jednej z napisanych przeze mnie prac postawił opiniodawca, znakomity zresztą historyk filozofii, był brak uzasadnienia w niej „pocztu profesorów filozofii” na Uniwersytecie Krakowskim w okresie, którym się zajmowałem. Skoro tylko zapoznałem się z zarzutem, od razu spostrzegłem, że kryje on w sobie oparty na głębokim nieporozumieniu błąd. Zastanawiając się zaś dokładniej nad tym błędem, nad tkwiącym w nim nieporozumieniem i nad ich przyczyną uświadomiłem sobie, że wszystko to sprowadza się ostatecznie do problemu kryterium filozoficzności, którym mamy się posługiwać w historii filozofii.

Trudność i złożoność tego problemu zarysowuje sie w całej swej jaskrawości, gdy badania nasze dotyczą właśnie uniwersyteckiej filozofii w pierwszej dobie uniwersytetów, w okresie, gdy w całej pierwotnej świeżości funkcjonowały wszystkie cztery wydziały każdej pełnej wszechnicy: facultas artium, czyli wydział filozoficzny oraz wydziały „stopnia wyższego”: teologiczny, prawny i medyczny. Kierując sie kryterium werbalnym w badaniach nad treścią filozoficzną w uniwersytecie średniowiecznym należałoby ograniczyć swe studia do tzw. wydziału filozoficznego. Ale decydując się na stosowanie tego kryterium i badając w uniwersytecie średniowiecznym tylko to, co z nazwy filozoficzne natrafiamy z konieczności na piętrzace się, wielkie trudności. Zatrzymując się dla przykładu przy temacie owego „pocztu profesorów filozofii” (nota bene jest to pojęcie typowo nowożytne i obce wszechnicy średniowiecznej!) i chcąc w ówczesnym uniwersytecie wskazać tych, którzy w nauczaniu swoim najpełniej poruszali problematykę filozoficzną, doznamy zawodu ograniczając się do mistrzów wydziału filozoficznego, czyli facultas artium. Pomijając już wniosek, narzucający się jako owoc refleksji nad organizacją nauczania na poszczególnych wydziałach, że mianowicie wydział filozoficzny był pewnego rodzaju odpowiednikiem naszej szkoły średniej i spełniał niejako rolę propedeutyczną wobec wydziałów pozostałych, trzeba być ślepym lub uprzedzonym, aby nie widzieć, że w działalności dydaktycznej i pisarskiej na innych fakultetach (zwłaszcza na teologii) zagadnienia typowo filozoficzne poruszane są i obficiej i w sposób bardziej dojrzały.

Przechodząc więc od nazwy do treści, pomijając kryterium werbalne na rzecz problemowego, musimy stwierdzić, że problematyka filozoficzna w zakresie głównych dyscyplin filozoficznych pojawia się najpełniej w studium teologii, a także w wybitnym stopniu na medycynie (zwłaszcza antropologia filozoficzna i psychologia filozoficzna) i na prawie (etyka indywidualna, ale głównie społeczna i międzynarodowa). Analizując możliwie jak najbezstronniej treść nauczania i piśmiennictwa zobaczymy, że w interesującym nas okresie więcej znajdzie się filozofii tam, gdzie nie występuje ona w ogóle ani w nazwie wydziału, ani w tytule dzieł i wykładów, niż w tych instytucjach i pismach, które współcześni określali jako filozoficzne. Wchodząca tu w grę zasada metodologiczna, aż banalna w swej prostocie i oczywistości, najczęściej jednak bywa przez badaczy pomijana i nie doceniana. Gdyby ją konsekwentnie uwzględniano, już w samej historii literatury filozoficznej dokonać by się musiał głęboki przewrót: niejeden traktat o ustalonej marce filozoficznej zeszedłby może na drugi plan, a szereg dzieł, których „filozoficzności" nie podejrzewamy nawet na podstawie ich tytułów, wkroczyłoby w tej literaturze na poczesne miejsce.

Na podstawie tego, co ostatnio zostało powiedziane, widzimy już zupełnie wyraźnie, że sprawa wspomnianego „pocztu profesorów filozofii" w XV-wiecznym Uniwersytecie Krakowskim (i w każdym uniwersytecie średniowiecznym!) opiera się na głębokim nieporozumieniu, wynikającym ostatecznie ze stosowania kryterium werbalnego przy określaniu filozoficzności działalności uniwersyteckiej i związanej z nią twórczości pisarskiej. Jeżeli okaże się jako owoc sumiennych badań, że nauczający w XV wieku na wydziale teologicznym mistrzowie są w pełniejszym sensie „profesorami filozofii" niż magistrowie „filozofii", prawa i medycyny, to pełna lista magistrów teologii będzie się jeszcze stosunkowo najbardziej zbliżać do owego „pocztu", ale ściśle rzecz ujmując wszyscy nauczający w tym okresie okazują się w jakimś stopniu filozofami. Aby więc uniknąć deformacji i niewłaściwej perspektywy w naszym spojrzeniu na późnośredniowieczny uniwersytet i pulsujące w nim życie filozoficzne, badacz tych zagadnień powinien pamiętać o dwóch doniosłych wskazówkach: winien on najpierw posiadać dobrą znajomość organizacji studiów w ówczesnym uniwersytecie (pamiętając o ich dwustopniowości!) i związanego z nimi piśmiennictwa, a następnie na tyle być samemu filozofem, aby w badaniach swoich stosować kryterium problemowo-rzeczowe, a nie werbalne przy określaniu filozoficzności treści źródeł, które studiuje. Możemy być pewni, że przy konsekwentnym stosowaniu tych założeń gruntownie zmieni się i pogłębi obraz filozofii w XV w. w stosunku do tego, co wiemy dziś o całokształcie twórczości filozoficznej w tym stuleciu.

Ale decyzja stosowania kryterium rzeczowego w pracach badawczych historyka filozofii pociąga za sobą daleko sięgające następstwa metodologiczne, których świadomość jest i ważna i płodna. Jeżeli więc opowiadamy się za owym kryterium rzeczowym w historii filozofii, to musimy pamiętać, że całe bogactwo, ostrość i operatywność tego kryterium zależą całkowicie od aktualnej wiedzy filozoficznej posługującego się nim badacza. Historyk filozofii powinien każdej chwili móc zdać sprawę przed samym sobą i przed każdym, kto go o to zapyta, jakie zagadnienia skłonny on jest uznać za filozoficzne. Kryterium filozoficzności nie ma więc swego oparcia ani w zmieniających się w różnych czasach i środowiskach znaczeniach wyrazów „filozofia", „filozoficzny" itp. — ani w jakimś w historii narastającym, „wypad-

kowym" pojęciem filozofii, lecz w aktualnej, posiadanej przez danego historyka filozofii i ujawnionej przez niego koncepcji filozofii.

Każdy historyk filozofii winien sprecyzować i ujawnić choćby sam przed sobą, swoje credo filozoficzne. Historycy myśli filozoficznej najczęściej tego nie czynią i ich filozofia, która mimo wszystko przeziera poprzez ich interpretacje, jest w większości wypadków mętna, nieokreślona, a nawet tandetna. Powoduje to, że proponowane tu postępowanie metodyczne, polegające na wypreparowaniu rzeczowego kryterium filozoficzności i na stosowaniu go wobec historycznych tekstów filozoficznych w praktyce nasuwa tyle trudności, że historycy filozofii wolą posługiwać się innymi, mniej precyzyjnymi i uchwytnymi kryteriami. Tymczasem wydaje się, że jedynie poprawne jest postępowanie, w którym historyk te i tylko te wypowiedzi, zawarte w badanych przez siebie tekstach, uzna za filozoficzne, które, precyzyjnie przełożone z języka używanego w danym tekście na jego własny język filozoficzny, będzie skłonny uważać za filozoficzne zgodnie ze współczesną mu, dzisiejszą problematyką i terminologią filozoficzną. Dopiero przez nas, d z i ś określona problematyka filozoficzna, w postaci kwestionariusza przykładanego do badanego przez nas tekstu potrafi przyczynić się skutecznie do wydobycia z danego tekstu całej, interesującej nas jako filozofów treści filozoficznej w nim zawartej. [6]

Aby uprawiana przez nas historia filozofii była rzeczywiście historią f i l o z o f i i, a nie tego, co w poszczególnych sytuacjach czasowo-przestrzennych nazywano filozofią, potrzeba, aby historyk filozofii, przystępując do swych studiów miał sam jasne i precyzyjne (a nie tylko ogólnikowe), dające się wyrazić w konkretnym kwestionariuszu, pojęcie tego, czym wedle niego jest filozofia. Jeżeli drugi historyk filozofii ma inną koncepcję filozofii i obaj w dyskusji naukowej ujawniają te swoje koncepcje, tkwiące u podstaw ich pracy naukowej, wówczas dyskusja staje się metodologicznie przejrzysta, a nie dokonuje się w atmosferze niedopowiedzeń i braku precyzji. Sytuacja staje się jasna i uczciwa.

W odniesieniu do badań nad filozofią XV w. możemy na podstawie przeprowadzonych rozważań wysnuć kilka wniosków, dotyczących metody prowadzenia tych badań: najpierw studiując teksty filozoficzne ważne, pochodzące z XV stulecia, nie powinniśmy się sugerować ich tytułami i przyczepianymi do nich etykietkami; ani występujące w tytułach dzieł i poszczególnych kwestii terminy takie jak „filozofia", „filozoficzny" itp. nie są dla nas gwarancją filozoficznego charakteru tych pism, ani też zupełnie afilozoficzny charakter tych tytułów lub wchodzących w grę rodzajów literackich (np. komentarz do Pisma św., traktat ascetyczny, podręcznik medycyny, wykład astronomiczny itp.) niczego jeszcze nie przesądza o filozoficznej lub pozbawionej elementów filozoficznych treści, oznaczonej przez te tytuły. Następnie, badacz twórczości filozoficznej tego okresu musi posiadać gruntowną znajomość ówczesnych rodzajów literackich, których większość (zwłaszcza, gdy

[6] Podobną myśl wyraża Aron: „Les bibliothèques contiennent des manuscrits de textes considérés comme philosophiques..., mais nous n'arriverions jamais à composer ainsi une histoire de la philosophie, si par décision que nous prenons sur la philosophie, nous ne lui donnions unité et évolution". R. A r o n, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1938, s. 130.

chodzi o teksty filozoficznie ważne) związana jest z tokiem nauczania uniwersyteckiego; nigdy nie należy zapominać, że najwięcej dojrzałej treści filozoficznej znajduje się w dziełach teologicznych, gdy wchodzi w rachubę twórczość more scholastico (najważniejsze filozoficznie są komentarze do *Sentencji,* zwłaszcza do I księgi, ale również i komentarze do Pisma św., kazania, mowy itp.). Wreszcie, nie należy tracić z oczu faktu wszechstronnie potwierdzającego się, że bogaty i interesujący ładunek filozoficzny mieści się wówczas w szerokim wachlarzu piśmiennictwa pozafilozoficznego i pozateologicznego: w pismach medycznych, prawnych, gospodarczych, w traktatach politycznych, w literaturze pięknej, w komentarzach autorów klasycznych itd.

*

3. Sprawy rozpatrywane w drugiej części tego szkicu pozwoliły nam już zwrócić uwagę na pewne zagadnienia, dotyczące wprost metody badań w interesującej nas dziedzinie. Wspominaliśmy między innymi i o tym, że przy określaniu kryterium filozoficzności w historii filozofii każdy historyk, dbający o precyzję i rzetelność swej roboty, powinien umieć wyeksplikować to, co rozumie przez filozofię, ustalając tzw. kwestionariusz filozoficzny. Kwestionariusz taki nie jest niczym innym, jak odrębnym dla każdej dyscypliny filozoficznej, wykazem najważniejszych zagadnień istotnych dla problematyki filozoficznej (taki kwestionariusz może obejmować same pytania, same odpowiedzi lub zarówno pytania, jak i odpowiedzi). Może on być mniej lub bardziej szczegółowy, ale w każdym razie musi być na tyle wyczerpujący, aby skonfrontowany z nim badany tekst („przepuszczony przez siatkę” kwestionariusza!) nie mógł zawierać żadnego problemu i żadnej wypowiedzi filozoficznej, które nie zostałyby w jakiś sposób uwzględnione w tym kwestionariuszu. Kwestionariusz filozoficzny, zestawiając wszystkie (zgodnie z naszym dzisiejszym stanem znajomości filozofii) centralne zagadnienia filozoficzne i ich pochodne, jest rzeczywiście rodzajem „siatki”, przy pomocy której zdolni jesteśmy wyłowić w badanym przez nas tekście wszystko, co w nim filozoficznie ważne; kwestionariusz ten jest owocem wiedzy filozoficznej posługującego się nim historyka filozofii.

Jeżeli cała wiedza filozoficzna (systematyczna i historyczno-filozoficzna) badacza znajduje się u podstaw owego kwestionariusza filozoficznego, to jego wiedza czysto historyczna kształtuje drugi kwestionariusz, który razem z filozoficznym stanowią podstawowe narzędzie pracy historyka filozofii, mianowicie kwestionariusz historyczny. Uwzględnia on wszelkie możliwe uwarunkowania, wpływające na uwzględnienie poprzez badane źródła fakty. Wiemy dobrze, że najpełniejsze nawet wykorzystanie tych uwarunkowań nigdy nam nie wyjaśni twórczości filozoficznej, którą studiujemy, ale im bogatsze i im głębiej sięgające uwarunkowania, tym większa szansa dojrzenia takich elementów w badanych tekstach, które pośrednio mogą nam bardzo pomóc w zrozumieniu tej twórczości. Jeżeli materiałem naszych studiów w historii filozofii są konkretne teksty o treści filozoficznie ważnej, to podstawową metodą pracy nad tymi tekstami winno być jak najbliższe i jak najsumienniejsze konfrontowanie ich z oboma kwestionariuszami, o których mówimy:

przepuszczenie ich przez „sito" kwestionariusza filozoficznego i historycznego. [7]

Jeżeli w każdej historii filozofii „przedmiotem materialnym" tej nauki są konkretne teksty, w których, jak spodziewamy się, znajduje się treść filozoficzna, a jednym z głównych narzędzi pracy badawczej kwestionariusz (ściślej, wymienione dwa kwestionariusze), to również i w zakresie dziejów filozofii w w. XV badanie konkretnych tekstów metodą „kwestionariuszy" musi być zabiegiem podstawowym i powszechnie stosowanym. Jednak w odniesieniu do tekstów, stanowiących źródła dla dziejów doktrynalnych XV w. zarysowują się pewne problemy swoiste, na które musimy być szczególnie nastawieni i uczuleni w naszych badaniach nad filozofią tego okresu.

a) W interesującym nas okresie mamy do czynienia z orientacjami filozoficznymi i ogólnoświatopoglądowymi, które są oczywiście kontynuacją nurtów poprzedniego stulecia, ale w niejednym wypadku przybierają szczególnego zabarwienia i nasilenia. Już w XIV w., a tym bardziej w XV, szeregowanie kierunków filozoficznych w via antiqua i via modernorum okazują się zupełnie niewystarczające i mało mówiące. Jeszcze mniej operatywne (co więcej: głęboko deformujące) byłoby przykładanie do typów filozofowania w w. XV tej miary, która była właściwa przy badaniu i klasyfikowaniu życia filozoficznego w okresie „wielkiej scholastyki" XIII w. Zgubiliśmy się zupełnie w dżungli poplątanych skrzyżowań doktrynalnych typowych dla filozofii późnego średniowiecza, w owym mare magnum twórczości doktrynalnej tego okresu, gdybyśmy siłą i gwałtem chcieli odszukać tam to, czego w tej gęstwinie w rzeczywistości nie ma, a mianowicie orientacje filozoficzne „czyste", jak np. tomizm lub szkotyzm występujący u twórców tych wielkich filozofii.

W wiekach XIV i XV pojawiają się coraz to inne kierunki „mieszane" u różnych myślicieli, którzy z rozmaitych, nieraz bardzo złożonych powodów, zespalają w jedną całość, o mniej lub bardziej wyraźnym obliczu elementy zaczerpnięte z doktryn bardziej „czystych" i od tych ostatnich otrzymują te mieszane kierunki swoje nazwy. Znajomość ich pełnego inwentarza w XV stuleciu i przyporządkowanie im coraz to większej ilości konkretnych nazwisk to sprawa dla historii filozofii tego okresu ważna i podstawowa. Oto dla przykładu kilka takich orientacji doktrynalnych wraz z nazwiskami ich bardziej typowych przedstawicieli: tomizm awicennizujący lub szkotyzujący (Dominik z Flandrii, Tomasz de Vio, czyli Kajetan), szkotyzm terministyczny (dominujący przez pewien czas w Uniwersytecie Paryskim w wieku XV), augustynizm nominalizujący (Grzegorz z Rimini, Henryk Totting z Oyta, wielu mistrzów krakowskich), awerroizm nominalizujący (Paweł z Wenecji) itp. O istnieniu wówczas tego typu kierunków musi historyk filozofii dobrze pamiętać.

Ale nie wolno mu również zapominać o innych postawach z pogranicza ogólnego poglądu na świat, filozofii, teologii i koncepcji ustrojowo-społecznych, które są typowe dla epoki i które wywarły dogłębne piętno na ówczesnym życiu umysłowym, a więc i na filozofii. Na czoło wysuwają się tu trzy orientacje, których „genealogia" sięga głęboko w przeszłość, a które zakorzeniły się szeroko w całej kulturze intelektualnej „jesieni" średniowiecza; chodzi o naturalizm, okultyzm i „nową teologię". Naturalizm głosił hasła nawrotu

[7] Znaczenie kwestionariusza we współczesnej metodologii historii podkreśla przede wszystkim znana francuska grupa historyków, zjednoczonych dookoła pisma „Annales".

we wszystkich dziedzinach do czystej przyrodzoności i do zupełnego odseparowania się od porządku nadprzyrodzonego. Nurt ten zarysowuje się najwyraźniej bądź to jako naturalizm biologizmu (reakcja przeciw wszelkiej ascezie, przeciw celibatowi, przeciw hamulcom etycznym, krępującym seksualizm), którego najważniejszym chyba źródłem średniowiecznym były tendencje przejawiające się w *Roman de la Rose*, bądź też jako laicyzm (dążność do radykalnego oddzielenia porządku doczesnego i duchowego w dziedzinie społecznej i państwowej oraz tendencje do zupełnej niezależności całej sfery świeckiej od ingerencji w nią czynników hierarchiczno-klerykalnych), reprezentowany przez takich myślicieli jak Marsyliusz z Padwy, Dante lub później Machiavelli.

Osobny, niezmiernie ciekawy, rozdział to geneza filozoficzna, starożytna i średniowieczna, nurtów okultystycznych, które tak bardzo się ożywiły w późnym średniowieczu i w wieku, który nas szczególnie interesuje. Filozofia neoplatońska była jednym z tych wehikułów, którymi tendencje te dostały się i zadomowiły w łacińskiej Europie. Wzmożony nawrót do neoplatonizmu i jego ubocznych produktów w połowie XV w., spowodowany między innymi imigracją do Włoch uczonych bizantyńskich, opuszczających teren Bizancjum, zajmowany stopniowo przez Turków, przyczynił się i do powstania nowej fali zainteresowań okultystycznych o szerokim zasięgu. Znamienne jest zwrócenie się do hermetyzmu, Kabały, czyli gnozy żydowskiej i innych podobnych orientacji na pograniczu magii, religii i filozofii. Typowym przejawem tych dążności jest Pico della Mirandola, upatrujący w Kabale uchrześcijanionej podstawy religijnej, zdolnej do rzucenia mostów porozumień (a może i zjednoczenia) pomiędzy wszystkimi wielkimi religiami świata. Na liczne elementy magiczne i okultystyczne natrafiamy w rękopisach późnośredniowiecznych.

Coraz bardziej znana staje się trzecia z wymienionych jako typowe dla XV w. orientacji: tzw. nowa teologia. Ta „nowa", w stosunku do scholastycznej teologii spekulatywnej, koncepcja teologii jest reakcją przeciw intelektualizmowi, zbytniej ingerencji spekulacji filozoficznej na terenie teologicznym, przeciw zaniedbaniom w studium Biblii, przeciw pomijaniu elementu afektywnego itd. Z ideałami nowej teologii idzie w parze swoisty styl pobożności o ustalonej nazwie devotio moderna i tendencja praktycystyczna, domagająca się od filozofii i teologii utylitarnych zastosowań i bezpośrednich związków z potrzebami bieżącego życia — i coraz mniej uznająca rację bytu czystej kontemplacji. Historyk filozofii nie znający tych wszystkich (i innych jeszcze) postaw i dążeń późnego średniowiecza nie jest zdolny do odnalezienia w badanych przez siebie tekstach wypowiedzi, będących wyraźnymi lub zamaskowanymi wyrazami tych orientacji, a przez to samo nie wydobywa z tych tekstów całej, ważnej dla jego badań, treści i odtwarza dzieje filozofii, ślizgając się po powierzchni i nie wnikając w ważne nieraz i istotne powiązania i uwarunkowania.

b) Przed badaczem dziejów myśli tego okresu staje, poza wielu innymi, i to pytanie: czy w życiu umysłowym, a szczególnie filozoficznym, wiek XV jest tylko okresem dekadencji i epigonizmu w stosunku do wieków poprzednich? Aby móc w ogóle zabrać się do sformułowania sensownej odpowiedzi na to pytanie, trzeba by poddać gruntownej analizie i krytyce same pojęcia oceny i kryterium oceny w historii filozofii. Nie podejmując na razie systematycznego rozpatrywania tego zagadnienia, zatrzymamy się tylko pokrótce przy kilku punktach, które wydają się w tej sprawie zasadnicze.

Wobec całokształtu twórczości filozoficznej XV w., zwłaszcza zaś wobec piśmiennictwa w stylu scholastycznym, zajmujemy zwykle postawę apriorycznie głęboko krytyczną; oceniamy negatywnie walor całej tej twórczości. Nastawienie takie jest tak powszechne i tak głęboko zakorzenione w opracowaniach historii filozofii, że sam w pełni je podzielałem, zanim zacząłem osobiście i źródłowo zajmować się filozofią tego okresu i poddawać refleksji krytycznej ustalone o niej opinie. Negatywna ocena dorobku filozoficznego tej epoki ma jedną z ważniejszych przyczyn w naszym sposobie oceniania osiągnięć na polu filozofii w ogóle. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, by u filozofów naprawdę cenić ich wielkość i oryginalność. Ale nie uświadamiamy sobie na ogół, jak bardzo te kryteria oceny mogą być i w rzeczywistości bywają subiektywne. A gdyby nawet można było doprowadzić do maksymalnego zobiektywizowania tych kryteriów, to jeszcze można by mieć poważne wątpliwości, czy wielkość i oryginalność są naprawdę tymi wartościami, o które najbardziej chodzi w twórczości filozoficznej. Dla zobrazowania i zrozumienia rozwoju historycznego filozofii i w celu wniknięcia w subtelny mechanizm narastania problematyki filozoficznej w czasie i w przestrzeni akcent położony przede wszystkim na genialności i nowości z całą pewnością nie jest w postępowaniu historyka filozofii „chwytem" najwłaściwszym.

Nie tylko więc geniusze są w dziejach filozofii ważni i ciekawi, a studium historii filozofii to nie „polowanie za nowościami". Zasada ta nie dotyczy tylko jednostek i dzieł, ale i okresów. W rzeczywistości nie istniały nigdy epoki nieważne i małe obok mających szczególne znaczenie i wielkich. Jest zasługą Crocego, że tak wymownie protestował przeciw istnieniu „umarłych" i zmarnowanych epok w historii; wielu myślicieli rozwinęło i pogłębiło tę jego myśl. [8] Jeżeli filozof może ewentualnie spośród przekazanych przez historię osiągnięć filozoficznych wybrać tylko niektóre, uznać je z takich czy innych względów czysto rzeczowych za szczególnie ważne i tylko nimi się zajmować, to historyk filozofii tak postępować nie może; interesować go musi cały proces rozwojowy problematyki filozoficznej, tym ciekawszy im bardziej ciągły i pełny. Historyk filozofii nie może więc w swoich badaniach zajmować się tylko owocami najdojrzalszymi, ale z równą pasją badawczą powinien starać się zrozumieć całe, narastające continuum twórczości filozoficznej i te jego wysiłki, niezależnie od tego, jakich dotyczą osób, środowisk czy nurtów, wszystkie są ważne i wszystkie będą odkrywcze, jeżeli sonda badawcza sięgnie dość głęboko. [9]

[8] „Un fatto che sembri meramente cattivo, un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altroche un fatto non s t o r i c o, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero, e rimasto preda del sentimento e dell'immaginazione". B. C r o c e, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1927[3], s. 75 — i kilka stron dalszych. O r t e g a y G a s s e t w *Obras completas*, t. VI, w swoim wstępie do przekładu hiszpańskiego *Histoire de la philosophie* E. B r é h i e r a, ss. 381—386 podkreśla wielką zasługę Bréhiera, że traktuje on na równi „wielkie" i „małe" epoki w historii, bo *la montana reclama el valle*; historia filozofii od uwzględniania samych „szczytów" powinna przejść do zajmowania się mniejszymi wzniesieniami. Podobne myśli wypowiada dziś wielu teoretyków historii; np. Levejoy lub Knies.

[9] „Zu allen Zeiten (beruhen) die epochemachenden Gedanken auf Einsichten [...] und [...] diese (stellen sich) nicht anders als in einem Continuum fortschreitender Erkenntnisarbeit (ein) [...] einem Continuum, das verborgen hinter dem Streit der ausgesprochenen Meinungen hinläuft und stets erst des besonderen Aufdeckung bedarf [...]" N. H a r t m a n n, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, [W:] *Kleinere Schriften*, II, Berlin 1957, s. 9.

Nie wchodzimy w trudne i subtelne zagadnienie: czy i w jakim stopniu trzeba wprowadzać w grę poglądy historiozoficzne, aby w pełni wyjaśnić narastanie owego continuum i dojrzeć sensowność tego narastania. W każdym razie, przed każdym historykiem myśli filozoficznej staje szereg ważnych pytań, które dotyczą tego zagadnienia i które nie mogą pozostać zupełnie bez odpowiedzi. Oto niektóre z nich: czy to wielkie laboratorium, w którym narasta owo continuum twórczości filozoficznej, poddane jest przypadkowi i rozrasta się zupełnie chaotycznie, czy też można w nim wykryć jakąś sensowność i racjonalność rozwoju; czy to, tak charakterystyczne dla późnej scholastyki, zespolenie różnych, a nawet przeciwstawnych sobie orientacji filozoficznych, jest tylko wynikiem naiwności, braku krytycyzmu i bezwładnej ociężałości myślowej; czy więc w eklektyzmie tego okresu i wszystkich innych epok mamy do czynienia zawsze ze zjawiskiem z gruntu ujemnym, czy też bywa on (zawsze, a może tylko czasem?) wynikiem jakiegoś świadomego programu?

Refleksje jednego z największych historyków filozofii ostatniej doby E. Bréhiera utrwaliły w nas w każdym razie przekonanie, że eklektyzm nie musi być zawsze rozumiany w sensie pejoratywnym i że zjawia się on nieraz w historii jako remedium przeciw rozbiciu intelektualnemu, spowodowanemu przez zaostrzające się antagonizmy szkół. [10] Narzucają się nam pewne analogie między końcowym okresem starożytności a „jesienią średniowiecza", analogie, które są z pewnością ryzykowne, ale i pouczające. Oto w okresie hellenistycznym coraz wyraźniej i coraz świadomiej urzeczywistniany program łączenia w jedną całość filozofii platońskiej z arystotelesowską (np. w średniej Akademii u takiego Antiocha z Askalonu, który podkreśla zasadniczą zgodność pomiędzy Platonem, Arystotelesem i Stoą) doprowadził do utrwalenia się w szkołach starożytnych swoistego, dwustopniowego kanonu nauczania filozofii, w którym Arystoteles patronuje „pierwszym święceniom" (logika), a Platon „drugim", wyższym i istotniejszym (metafizyka). [11] Wraz z nawrotem do przerwanej tradycji Akademii Platońskiej, w jej postaci odrodzonej we Florencji nurtują te same tendencje synkretyczno-eklektyczne i jeden z czołowych przedstawicieli neoplatonizmu renesansowego w XV w. Pico della Mirandola pisze nie dokończony traktat o bardzo znamiennym tytule: *De concordia Platonis et Aristotelis.*

Jeżeli po IV wieku przed Chr., w którym zajaśniały największe światła filozofii, dojrzewa powoli coraz bardziej świadoma chęć przerzucenia mostów ponad odrębnościami dzielącymi te wszystkie umysły i ich dzieła i do tworzenia jakiejś jednej filozofii, opartej na tym, co im było wspólne, to podobne tendencje rodzą się w wieku XV nie tylko, jak u Pico della Mirandola, w stosunku do największych umysłów starożytnych, ale i do wielkich scholastyków XIII w. W późnym średniowieczu, podobnie jak i w późnej starożytności, trwają szkoły wcześniej założone i nawet żywo się rozwijają. Rozwój ten jednak bywa nieraz zbyt sekciarski i wybujały — i umysły głębiej przenikające rzeczywistość rozglądają się za ratunkiem, który by ochronił życie umysłowe przed niebezpieczeństwem intelektualnego rozbicia, przed przero-

[10] E. Bréhier (Introduction — do: *Histoire de la philosophie,* t. I, Paris 1926, ss. 18—20) wyróżnia synkretyzm (łączący) od eklektyzmu (rozdzielającego) i powiada, że oba te zjawiska są swoistą reakcją na rozbicie intelektualne spowodowane przez rozwój szkół filozoficznych. Tendencje unitarne są wyższym etapem rozwojowym w dziejach filozofii w stosunku do okresu, w którym rozwijają się bujnie szkoły.

[11] Por.: M. Plezia, *De commentariis isagogicis* (PAU Archiwum Filologiczne nr 23), Kraków 1949, passim.

stami ambicji zakonnych i szkolnych i przed przenikaniem w samo serce christianitatis poglądów heretyckich i światopoglądowo rozkładczych, przed którymi tak usilnie przestrzegało jeszcze wielkie potępienie paryskie z r. 1277.

Oto niektóre z przyczyn istotnych, które wywołały w XIV i XV wieku u niektórych jednostek i w pewnych ośrodkach zupełnie świadome dążenie do jedności intelektualnej i religijnej. Dążenie to objawiło się w wyraźnym programie eklektycznym dla teologii (a więc i dla filozofii!), w której miało się celowo pomijać subtelne różnice między opiniami a wypracowywać wspólnymi siłami zręby jednej communis opinio, na którą mogliby się zgodzić wszyscy wierzący chrześcijanie. Reperkusje takiej postawy nie były obojętne na gruncie filozofii, a dla historii myśli filozoficznej tego okresu niezwykle jest ważne poznać założenia tego eklektyzmu doktrynalnego i różne jego formy.

Jedna z najwybitniejszych postaci tego okresu, Jan Gerson był promotorem tego, zakrojonego na wielką skalę programu eklektycznego, mającego rzucić podwaliny w sferze intelektualnej pod jedność we wszystkich dziedzinach, której Kościół ówczesny tak gwałtownie potrzebował. Niedwuznacznie tępi on kurczowe trzymanie się odrębności doktrynalnych poszczególnych szkół i doktorów i zaleca poszukiwanie i trzymanie się communis consensus. [12] Hasła programowe Gersona zapadły w różne umysły i środowiska wydając bardzo różnorodne owoce. Zaczęły się pojawiać rozmaite zasady łączenia powag i orientacji, różne typy „recept" eklektyzmu. [13] Choć te, ujawniane w pismach, „recepty" były nieraz tylko doczepioną do tekstu czysto zewnętrznie formułą — i zasady, które się w tych programowych zestawieniach wyrażały, nie miały często pokrycia w treści wywodów, w których się znajdo-

[12] W liście „Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor..." pisze Jan Gerson: „Ejgnum curiosae singularitatis est indebita doctorum et doctrinarum appropriatio" — a później zaleca trzymanie się „communis consensus".

[13] Przytoczymy tu dla przykładu kilka charakterystycznych zestawień „powag", występujących u różnych autorów z XVI w. Wilhelm z Vaurouillon wymienia dwie triady autorytetów: pierwsza, to powagi pierwszego stopnia: Tomasz z Akwinu, Bonawentura i Duns Szkot — a druga zawiera „gwiazdy drugiej jasności": Franciszek z Mayronis, Henryk, z Gandawy i Idzi Rzymianin (E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* N. York 1955, s. 466). Jan z Głogowa proponuje dość zaskakujące zestawienia autorów, którzy godzą się z sobą w pewnych punktach: „auctoritate Egidii et Commentatoris", „iuxta mentem Commentatoris, Doctoris sancti (= Tomasz z Akwinu) et Egidii" (S. Swieżawski, *Materiały do studiów nad Janem z Głogowa,* „Studia Mediewistyczne", z. 2, s. 172). Idzi Charlier wymienia autorów, których szczególnie poważa jako powagi teologiczne i których poglądy chciałby wcielić do swego komentarza do *Sentencji;* są nimi: św. Paweł Apostoł, św. Augustyn, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu, Albert Wielki, Aleksander z Hales, Bonawentura, Durandus de S. Pourçain, Idzi Rzymianin i Duns Szkot (S. Swieżawski, *Note sur le „Commentaire des Sentences" de Gilles Charlier,* „Mediaevalia Philosophica Polonorum", X (1961) 85). Ciekawy jest podany przez Jana Brehal wykaz tych teologów (po św. Tomaszu) „qui solemniter scripserunt et qui inter alios magis famosi sunt": „Alexander de hall... Petrus de tharenthesia... Bonaventura... Durandus de Sancto Portiano... Johannes Scotus... iacobi de lausana... richardus de media villa... Petrus de palude... herveus natalis... guillermus de palma... petru aureoli... robertus holcotis... iohannes parisiensis qui alio nomine vocatur seu cognomiantur pungentis asinum... quidam doctor cuius nomen non repperi (!)... Bernardus de treilla... franciscus de maronis... thomas de argentina... iacobus de Alta villa... Anibaldus... galterus pictavensis... Hugo de castro novo... landulphus... Augustinus de anchona... Egidius carlerij..." (fr. Engelbertus Messmaker i inni, *Declaratio et defensorium privilegiorum fratrum mendicantium,* Parisiis 1507, L6 — N3v).

wały, to jednak studium poświęcone rozmaitym typom tych „recept" i ich itinerariów po Europie na pewno jest i ważne i pouczające.

Badacz życia umysłowego XV wieku nie może jednak zapominać, że wspomniane co dopiero tendencje doktrynalne w łonie ówczesnej christianitatis mają swoje częściowe źródło w podobnych dążeniach reformistycznych w łonie Kościoła i w silnych nurtach ekumenicznych w życiu religijnym. Sprawy te bynajmniej nie były obojętne dla życia filozoficznego epoki, a zarazem odbijają się w nich także nurty doktrynalne, których owe tendencje są przynajmniej częściowo odpowiednikami. Koncyliaryzm, za którym opowiadał się Gerson i przy którym tak nieugięcie stał Uniwersytet Krakowski, był w oczach wielu współczesnych jedynym wyjściem, które (przynajmniej okresowo zastosowane) mogłoby zabliźnić straszliwe rany zadane Kościołowi przez schizmę zachodnią. Z drugiej strony wzmożony kontakt świata łacińskiego z chrześcijaństwem wschodnim, spowodowany w dużej mierze przemianami, które się dokonały wskutek naporu Turków i mnożące się z każdym dziesiątkiem lat podróże handlowe i misyjne Europejczyków na daleki wschód otwierały coraz bardziej łacinnikom oczy na namacalną rzeczywistość innych typów chrześcijaństwa i innych wielkich religii, jak islam, buddyzm czy szamanizm. Wzbudzało to wszystko gorące tęsknoty irenistyczne i ekumeniczne: za jednością Kościołów chrześcijańskich i za próbami porozumienia między wszystkimi religiami świata; w tym kontekście jawią się od razu na arenie historii filozofii XV stulecia takie sylwetki wielkich myślicieli i apostołów tych idei jak Mikołaj z Kuzy, Paweł Włodkowic lub Pico della Mirandola. Jakiś głęboko ukryty ale zasadniczy węzeł wiąże „programowy eklektyzm" doktrynalny z koncyliaryzmem i ekumenizmem, tak charakterystycznym dla XV wieku.

Trzeba koniecznie szczypty prawdziwej sympatii, połączonej z krytycyzmem, obiektywizmem i rzetelną refleksją metodologiczną, aby poddać gruntownej rewizji nasze dotychczasowe uprzedzenia do filozofii XV stulecia, zwłaszcza zaś do twórczości scholastycznej tej tak trudnej do zrozumienia epoki.

REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES CONCERNANT LES RECHERCHES SUR LA PHILOSOPHIE DU XVe SIÈCLE

1. L'emploi légitime que fait l'histoire de la philosophie de termes tels que „école, courant, orientation, époque" ne manque pas de présenter certains dangers. Le premier de ces dangers c'est la tendance à réifier ou à personnifier des généralisations que l'on traite en êtres possédant leur „vie" propre. Un autre danger se manifeste dans l'attribution illicite de contenus idéologiques à certaines notions; dans notre cas il s'agit surtout de deux paires de notions: scolastique — humanisme et moyen âge—renaissance.

a) La scolastique et l'humanisme peuvent être conçus comme des ensembles d'opinions (difficiles à déterminer) ou encore comme différentes styles de production culturelle. Les éléments humanistes, en effet, ne caractérisent pas l'époque moderne seule; quant à la scolastique, elle n'a jamais cessé d'apparaître dans la vie de l'esprit en Europe. Les textes philosophiques et théologiques du XVe s. prouvent que, la plupart du temps, des éléments humanistes y coëxistent avec des manifestations d'esprit purement scolastique. Le fait que la grande majorité des historiens qui étudient la philosophie de cette époque ne s'attachent qu'aux auteurs décidément humanistes cause une grave lacune dans les exposés de l' histoire de la philosophie européenne; les médiévistes n'avancent pas au delà du XIVe s. et les historiens de la pensée moderne ne commencent par la Renaissance que pour

introduire Descartes ou Fr. Bacon! Dans cette nouvelle perspective apparaît l'importance des recherches concernant toutes les manifestations philosophiques au XVe s.; l'étude de la philosophie polonaise à cette époque contribue grandement à la connaissance de la philosophie européenne d'alors et vice-versa.

b) La deuxième paire de notions: moyen âge — renaissance présente pareilles difficultés. S'opposant à une acception péjorative ou apologétique du terme „moyen âge", une réflexion approfondie nous révèle chaque époque comme „moyenne" (un transitus perpétuel) et comme une renaissance (retour et stabilité de traditions). Dans l'étude de l'histoire des idées les historiens doivent envisager aussi bien les points de changements violents que la continuité des processus; ils ont l'obligation de faire connaître les critères d'après lesquels certains faits et certains processus leur paraissent plus importants que d'autres.

2. La détermination précise de l'objet de l'histoire de la philosophie ne peut jamais dépendre du nom même de „philosophie" dont le sens varie et évolue profondément. À l'encontre de ce critère purement verbal il en faut introduire un autre suivant lequel sera philosophique tout ce que jugera tel l'historien de la philosophie, selon sa propre conception de la philosophie. En ce qui concerne la philosophie du XVe s., les titres des ouvrages ne nous disent rien de précis sur leur contenu; les écrits théologiques, ascétiques, médicaux, juridiques, économiques, astronomiques etc. contiennent à cette époque de riches éléments philosophiques.

3. Deux questionnaires sont des outils fondamentaux pour l'historien de la philosophie dont l'objet „matériel" de recherches reste toujours un texte écrit: le questionnaire philosophique (relevé de problèmes philosophiques) et le questionnaire historique (liste de tous les conditionnements qui entourent chaque fait philosophique). La vie philosophique du moyen âge tardif est bien différente de celle des grands siècles de la scolastique.

a) Il ne faut point négliger le rôle joué à cette époque par le naturalisme (biologisme et laïcisme), l'occultisme et la „nouvelle théologie".

b) La philosophie du XVe s. ne devient objet passionnant de recherche que pour ceux qui ne s'attachent pas uniquement aux „grandeurs" et à l'originalité philosophique et qui sont persuadés qu'il n'existe pas d'époque non-intéressante pour l'historien de la philosophie. L'éclectisme, si caractéristique du moyen âge tardif, ne semble pas être seulement un symptôme de faiblesse intellectuelle mais aussi résulter de la rechercher consciente d'une communis opinio, reconnue comme antidote contre le déchirement intellectuel de la chrétienté, causé entre autres par les querelles d'écoles (Gerson); c'est un fait parallèle au conciliarisme, à l'irénisme et à l'oecuménisme dont rêvaient les grands esprits de cette époque.